

## EXÉGESIS BÍBLICA, TEOLOGÍA Y FORMACIÓN EN LA FE

Francisco Varo

En la segunda mitad del siglo veinte, la enseñanza de la Sagrada Escritura ha tenido un protagonismo diverso, dentro del contexto de los estudios teológicos, al que le había correspondido en los siglos anteriores. Además, su incidencia en el temple de los estudiantes durante su periodo de formación ha sido mucho menos pacífica que en otros momentos. De hecho, hace ya décadas que se percibió un distanciamiento paulatino entre la Escritura, que dejaba de ser un arsenal de citas para apoyar tesis teológicas, y la Dogmática o la Moral —y no digamos la Espiritualidad— que estudiaban los alumnos. Junto a ese distanciamiento de las materias en las que se continuaba percibiendo más claramente su cariz teológico, la docencia de materias bíblicas adquiría un estilo propio con singular atractivo. La frescura que proporcionaba la instrucción en un acceso libre de condicionantes apriorísticos al contexto histórico real en el que se escribieron los libros sagrados, y el aire alegre que comenzó a respirarse en la formación bíblica gracias a la aplicación generalizada de los métodos histórico-críticos, junto con otros métodos y acercamientos, tuvo como contrapartida ocasional el brote de un cierto escepticismo ante la Escritura, que unido a una conmoción en las convicciones religiosas de los alumnos, en algunos casos provocaba una verdadera crisis de fe.

Puede parecer trasnochado sacar hoy a la luz una problemática surgida en los años previos al Concilio Vaticano II y agudizada en los inmediatamente posteriores a la que, actualmente, desde el punto de vista académico, se han dado respuestas intelectualmente satisfactorias. Sin embargo, no escapa a ningún observador atento que cuestiones consideradas resueltas entre los profesores, siguen sin estarlo en la experiencia vital de muchos alumnos. Por eso, quisiéramos compartir en estas páginas unas consideraciones que no se mueven en el

ámbito de la investigación bíblica sino en la dimensión pastoral que siempre lleva consigo la docencia de la Teología.

En un reciente artículo de la revista *Priests & People* el biblista americano Luke Timothy Johnson reflexiona sobre la renovación de la exégesis católica<sup>1</sup>. Como punto de partida habla de una cuestión que aparentemente no tiene nada que ver con el asunto: los rasgos sociológicos de las diversas generaciones de emigrantes europeos a América en el siglo veinte. A Estados Unidos llegaron muchas familias procedentes de Italia, Irlanda u otros países. La primera generación estaba constituida por italianos o irlandeses que vivían en América pero seguían teniendo su corazón y raíces culturales en el terruño donde nacieron. Por contraste, la segunda generación, los hijos de los primeros, se gloriaban de ser plenamente americanos, tanto como el que más, tal vez en un intento inconsciente de autoafirmar una identidad que mostrase la ruptura con los orígenes y demostrase la más plena integración en el mundo en que vivían. La tercera generación ya no necesita autodemostrarse nada: son americanos. Pero han redescubierto que parte importante de su identidad está en sus raíces y vuelven a interesarse, sin añoranzas estériles ni prejuicios inmaduros, por la cultura de sus abuelos en busca de esa savia que alimente y dé razón de su personalidad actual.

Pues bien, tras una descripción de esos modelos, afirma —y pienso que acertadamente— que entre los biblistas católicos se puede hablar de una sucesión análoga de generaciones en el siglo veinte<sup>2</sup>. Hubo una primera que, en los difíciles momentos de las primeras décadas, iba abriendo camino con mucha prudencia y fuerte recelo inicial ante la exégesis realizada por autores no católicos en su gran mayoría, que se iba extendiendo con fuerza arrolladora en ámbitos académicos. Más adelante, el atractivo de los métodos histórico-críticos, purificados con el paso del tiempo del fuerte prejuicio anti-sobrenatural que tuvieron en los primeros momentos, se iba dejando sentir entre los más jóvenes, y con ellos se fraguó una segunda generación, en torno al Concilio Vaticano II y los años inmediatamente posteriores. Esta nueva generación, alentada por la apertura de los documentos conciliares, especialmente la Constitución *Dei Verbum*, y el sentir generalizado de la teología católica, se entregó sin recelos

1. L.T. JOHNSON, *Renewing Catholic Biblical Scholarship*, «Priests & People» 16, 8-9 (2002) 297-301.

2. *Ibid.*, 298-299.

al empleo de los métodos críticos, y de otros métodos y acercamientos que se fueron abriendo paso. Sus logros son innegables y se mantienen hasta hoy. Pero hay libros y explicaciones académicas que dejan indiferentes, fríos por completo, a sus lectores. Tienen mucha información, análisis muy precisos e hipótesis bien elaboradas, pero difícilmente edifican en la fe y en la comunión, ni ayudan a ser mejores. Ofrecen una magnífica y cuidada disección de una Escritura que, reducida a mudo cadáver, no pronuncia la palabra de Dios. En su cuerpo descuartizado no alienta el Espíritu.

Al comenzar el siglo veintiuno están asumiendo el protagonismo de los ámbitos académicos biblistas que podríamos llamar de una tercera generación, para los que la celebración del Concilio Vaticano II es apenas una sombra vaga entre los recuerdos de su infancia. Han aprendido las técnicas exegéticas sin recelo alguno. Tienen a sus espaldas una impresionante labor de erudición realizada por quienes los han precedido. Las enseñanzas del Concilio Vaticano II son parte de un patrimonio pacíficamente recibido en el substrato básico de su formación teológica. No se discute el uso de los métodos histórico-críticos, a los que la Iglesia reconoce como imprescindibles en la exégesis católica. Como la tercera generación de inmigrantes americanos, no necesita autodemostrarse su identidad científica en la sociedad contemporánea. Por eso, con la osadía de quien se abre camino con libertad, separándose de fijaciones obsoletas que sólo entorpecen el paso, son conscientes de que llega el momento de pensar cómo mantener lo recibido de la segunda generación a la vez que se busca, ahondando en las raíces, savia nueva para revitalizar una exégesis que mantenga su rigor intelectual, pero que facilite una apertura de la inteligencia y el corazón al conocimiento y a la experiencia de Dios.

Las dos cuestiones antes apuntadas no son nuevas, pero de hecho y en la vida no están resueltas. En estos momentos de cambio de siglo y de generaciones siguen reclamando una reflexión que busque soluciones operativas. Y de ellas quisiéramos ocuparnos en este ensayo. Primero nos detendremos a considerar las dificultades que encuentra el alumno que se inicia en el estudio de la Teología, derivadas de la separación de perspectivas con las que muchas veces se le imparten las materias de Sagrada Escritura y Teología Dogmática. Después nos ocuparemos de la incidencia que pueden tener las clases de asignaturas bíblicas en lo más íntimo de los estudiantes, especialmente en la conmoción que a veces se les ocasiona en convicciones que tenían profundamente arraigadas hasta ese momento.

## LA EXÉGESIS HISTÓRICO-CRÍTICA Y LA TEOLOGÍA

La disfunciones entre el acceso contemporáneo a los estudios bíblicos y la formación teológica convencional a las que hemos aludido vienen siendo captadas, muchas veces con agudeza, desde hace más de medio siglo por los estudiantes de Teología en centros de rango universitario<sup>3</sup>. Es bien ilustrativo de este hecho lo que el Cardenal Josef Ratzinger rememora en su autobiografía acerca de sus profesores en la Facultad de Teología de Munich. Recuerda que el cuerpo docente de esa Facultad donde estudió después de la segunda guerra mundial, se había formado con unos profesores procedentes de Breslau (los biblistas, Stummer y Maier), otros de Münster (entre ellos Michael Schmaus) y algunos otros procedentes de Braunsberg. Y sintetiza así algunas de sus impresiones de 1947: «se nos hizo pronto claro que el grupo de Breslau no se distinguía del de los profesores llegados de Münster y Braunsberg sólo por la edad (...), sino porque eran también expresión de otra época teológica. Los dos exegetas y (aunque de un modo menos evidente) el profesor de historia de la Iglesia eran expresión, en el buen sentido, de la era liberal. Sin embargo, los tres de Münster, y también los dos profesores de Braunsberg, estaban marcados por el cambio teológico que había tenido lugar después de la primera guerra mundial. (...) Bajo el choque de esta experiencia se volvía de nuevo la vista hacia aquello que anteriormente se había considerado como ya superado: la Iglesia, la Liturgia, el Sacramento»<sup>4</sup>.

En sus palabras, se refleja la diferencia entre esos dos ámbitos en tensión. De una parte, el de los profesores de Sagrada Escritura. De ellos, junto a las limitaciones de su exégesis que se había quedado en la época liberal, recordaba que «las formas abiertas y sin prejuicios de las cuestiones, a partir del horizonte del método histórico-liberal, creaba una nueva inmediatez con las Sagradas Escrituras y descubría dimensiones del texto que ya no eran perceptibles en la lectura excesivamente cristalizada del dogma. La Biblia nos hablaba con una inmediatez y una frescura nuevas»<sup>5</sup>. De otra, el de los profesores de teo-

3. Una presentación sintética y clara de los motivos históricos que condujeron a esa disociación puede verse en J.M. SÁNCHEZ CARO, *Teología sistemática y hermenéutica bíblica*, «Revista Española de Teología» 49 (1989) 185-193.

4. J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)* (Encuentro, Madrid 1998), 65-66.

5. *Ibid.*, 65.

logía, que seguían otros derroteros, apasionantes, pero divergentes de los anteriores: «Todos nosotros vivíamos en la percepción del renacimiento, advertido ya en los años veinte, de una teología capaz de plantearse preguntas con un renovado coraje y de una espiritualidad que se desembarazaba de lo que estaba envejecido y superado, para hacer revivir de manera nueva la alegría de la redención. El dogma no era sentido como un vínculo exterior, sino como la fuente vital que en realidad posibilitaba nuevos conocimientos. La Iglesia estaba para nosotros viva, sobre todo en la liturgia y en la gran riqueza de la tradición teológica»<sup>6</sup>.

Son recuerdos de un testigo privilegiado de los estudios teológicos en el siglo XX que hacen pensar porque reflejan con viveza una experiencia que sigue siendo actual: ¿Cómo es posible la existencia de tal disociación entre el ámbito de la investigación y la docencia bíblicas y teológicas en un clima de «renacimiento» y de «nuevo coraje» para afrontar las cuestiones?

En 1961 Karl Rahner publicó un conocido artículo, *Exégesis y Dogmática*, en el que con un tono irónico y festivo hace una aguda síntesis de la situación en ese momento. «Este trabajo —escribe— ha surgido de la impresión de que dentro de la teología católica impera un cierto extrañamiento entre los representantes de estas dos disciplinas. Nos parece que no pocos representantes de ambas regiones de trabajo de la teología católica se consideran mutuamente con una cierta desconfianza, con irritación incluso. Los dogmáticos parecen, aquí y allá, tener la impresión de que los exegetas se preocupan muy poco cordialmente por esa teología a la que el dogmático se sabe ligado (...). Los exegetas, por su parte, parecen aquí y allá ser de la opinión, de que los dogmáticos (...) no han tomado nota suficientemente de los progresos que la exégesis católica ha conseguido en los últimos decenios»<sup>7</sup>.

Y, con la autoridad del teólogo dogmático que era, brinda unos consejos amables a los exegetas: «Queridos hermanos y respetados señores colegas: permitidme que sea de la opinión de que vosotros, exegetas, no tenéis siempre suficiente consideración para con nosotros los dogmáticos y para nuestra dogmática (...) Vosotros, exegetas, olvidáis algunas veces que sois teólogos católicos. Naturalmente que lo queréis ser y naturalmente que lo sois. Naturalmente que no tengo yo la más

6. *Ibid.*, 69.

7. K. RAHNER, *Escritos de teología*, vol. V (Taurus, Madrid 1964), 83.

mínima intención de exteriorizar la injustificada sospecha de que no conozcáis los principios católicos sobre la relación de exégesis y dogmática, fe e investigación, ciencia y ministerio eclesiástico docente, o que no queráis observarlos. Pero vosotros sois hombres y pecadores como todos los demás hombres (incluidos los dogmáticos). Por lo mismo os puede pasar en la cotidianeidad de vuestra ciencia, que no tengáis en cuenta suficientemente esos principios fundamentales. Así es a veces»<sup>8</sup>.

Pero también invita a hacer examen de conciencia a sus colegas de la dogmática: «Querido amigo, sé honrado: tú entiendes de exégesis menos de lo que sería deseable. En cuanto dogmático exiges, justificadamente, poder ejercer por derecho propio exégesis y teología bíblica (...). Pero entonces has de ejercer exégesis como hoy tiene que hacerse, no como se hizo en los buenos tiempos antiguos. O mejor, no solamente así. Tu exégesis en la dogmática ha de ser convincente también para los exegetas especialistas»<sup>9</sup>.

El estilo provocativo de estas palabras, con trazos demasiado fuertes, suscitó como era de esperar reacciones y puntualizaciones<sup>10</sup>. Sin embargo, pensamos que hoy, más de cuarenta años después, el diagnóstico sigue siendo válido en gran medida<sup>11</sup>. De una parte, la historia de la investigación pone de manifiesto que en esos años muchos profesionales de la exégesis bíblica fueron ciñendo su metodología cada vez más a los procedimientos de crítica literaria e histórica, y dejando que fueran otros quienes afrontaran las cuestiones teológicas que pudieran derivarse de sus investigaciones. La brecha de la disociación entre la «exégesis en la Sorbona» y la «exégesis en la Iglesia», por utilizar la expresión que se ha hecho clásica a partir del famoso artículo de Dreyfus<sup>12</sup>, fue abriéndose cada vez más sobre todo en el ámbito de la investigación. De hecho, bastaría consultar los estudios que han alcanzado verdadera relevancia en el ámbito de la exégesis

8. *Ibid.*, 85-86.

9. *Ibid.*, 94.

10. Véanse por ejemplo las matizaciones de G. VOSS, *¿Existe una pluralidad irreductible entre exégesis y dogmática?*, «Concilium» 70 (1971) 457-467.

11. La persistencia de ese conflicto en nuestros tiempos ha sido puesta de manifiesto por la Comisión Teológica Internacional en su documento de 1988 sobre *La interpretación de los dogmas* (C.I.2), y ha sido tratado por la Pontificia Comisión Bíblica en el suyo de 1993 sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (III.D). Cfr. T. CITRINI, *La Sacra Scrittura e la Teologia*, «Seminarium» 37 (1997) 34-47, especialmente las pp. 44-47.

12. F. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, «Revue Biblique» 82 (1975) 321-357.

bíblica de carácter científico en los últimos años para constatar que se centran casi exclusivamente en cuestiones «del pasado», sin esa perspectiva de la situación presente a la luz de la fe que es característica de la teología. Además, como era de esperar, ese extrañamiento fue impregnando la docencia y, a través de las obras de divulgación, llegó a los materiales de utilidad pastoral y catequética.

Por otra parte, también puede observarse que, con muy contadas excepciones, muchas obras teológicas que han alcanzado fama se conforman con un acceso a la Escritura que puede ser poco convincente para los exegetas profesionales<sup>13</sup>. Podría citarse, como ejemplo, el tratado sobre el Espíritu Santo publicado por Yves M<sup>a</sup> Congar en 1980. Se trata de una obra, según pensamos, de reconocida solvencia. En él dedica toda la primera parte al estudio del Espíritu Santo en las escrituras canónicas. En su edición castellana el desarrollo bíblico ocupa unas sesenta páginas llenas de buenas intuiciones teológicas. El autor, siendo gran teólogo, tiene la sencillez de admitir que «si se tratara de realizar un estudio de exégesis y de teología bíblica serían necesarias muchas monografías doctas. Pero este no es el objetivo de este libro ni contamos personalmente con la competencia necesaria»<sup>14</sup>. De hecho, al inicio de esta obra pretende ir mostrando cómo se ha realizado la manifestación del Espíritu Santo en la Revelación. Para ello va comentando muchos pasajes de la Escritura, debidamente agrupados por libros o bloques de libros. Pero cualquiera que esté familiarizado con un empleo riguroso de la Biblia, de acuerdo con los criterios actualmente exigibles, puede percibir que no siempre tiene en cuenta el orden de redacción de esos libros, ni si los pasajes que analiza se trata de textos redaccionales o de elementos previos a la redacción final. Basta mirar el índice para ver las dificultades que encuentra un gran teólogo, que es consciente del problema y desea hacer algo por resolverlo, para hacer frente a la herencia de un tiempo tan largo de separación entre estudios bíblicos y dogmáticos.

A la vez que hay teólogos, como Congar, conscientes de las dificultades del tema y de sus limitaciones personales en ese ámbito, no faltan los que, tal vez con un poco de presunción, hacen gala de te-

13. Cfr. la revisión crítica desde esta perspectiva de un buen número de obras teológicas notables en ese momento con las que R. Ware ilustra este hecho en su artículo *La preponderancia de la tradición dogmática: el uso de la Escritura en la Teología actual*, «Concilium» 70 (1971) 558-569.

14. Y.M<sup>a</sup> CONGAR, *El Espíritu Santo* (Herder, Barcelona 1983), 41.

ner asumido y resuelto el problema. Uno de estos es Hans Küng que, tras enfatizar la actual separación entre teología dogmática y exégesis histórico-crítica, propone que la exégesis crítica sea «la disciplina teológica básica» en la *Teología para el tercer milenio* ya que sólo ella puede abrir «el camino hacia el Jesús de la historia». La teología dogmática responsable que Küng postula en esa obra establece como *norma normans* el «Jesús de la historia» frente a toda subsecuente tradición de la Iglesia (*norma normata*)<sup>15</sup>. Sin embargo, también se podrían señalar algunas objeciones a ese modo de hacer teología a partir de la exégesis crítica. La fundamental, a nuestro entender, es que conviene distinguir entre el «Jesús de la historia» (es decir, el Jesús reconstruido por la investigación histórico-crítica) y el «Jesús histórico» (esto es, el hombre real que existió, caminó por los caminos polvorientos de Palestina, y murió clavado en una cruz). Ciertamente, si la investigación estuviera hecha con todo rigor, el «Jesús de la historia» ofrecería una aproximación al «Jesús histórico», pero quedaría muy lejos de abarcar toda su realidad. Esta clarificación nos parece esencial, ya que como dijo San Agustín, *in ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus*<sup>16</sup>. En cambio, una aplicación de los métodos histórico-críticos orientada por la fe y libre de prejuicios, exige acceder a la realidad del «Jesús histórico» sin prescindir de los datos acerca de su ser de Dios y Hombre y su misión de Redentor que están en el origen de la Tradición de la Iglesia, y que escapan a la imagen del «Jesús de la historia» definidos a partir de una crítica meramente racional de los primeros textos cristianos. Establecer como *norma normans* el «Jesús de la historia» es construir la teología sobre un vago retrato de la realidad y no sobre la realidad misma<sup>17</sup>.

Así pues, una Teología Dogmática que no esté muy bien asistida en cuestiones de exégesis contemporánea se puede encontrar con serias dificultades tanto por defecto como por exceso en su recurso a los estudios bíblicos convencionales.

En nuestros días se percibe con agudeza la urgencia de tender un puente entre las dos orillas, exégesis bíblica y teología dogmáti-

15. H. KÜNG, *Theology for the Third Millenium: an Ecumenical View* (Doubleday, New York 1988), 86.

16. S. AGUSTÍN, *In psalmun* 68, s. 2, n. 6; PL 36, 858.

17. Sobre esta cuestión hemos tratado con mayor detenimiento en *Hablar hoy de Jesús en teología*, «Scripta Theologica» 32 (2000) 495-518.



ca<sup>18</sup>. Pero si hay que tender un puente, hay que buscar dónde asentarla en cada orilla, y para eso tal vez sea necesario hacer una prolongación de la orilla de la exégesis para acercarla a la dogmática, y otra de la dogmática para que salga al encuentro de la exégesis.

## LA EXÉGESIS HISTÓRICO-CRÍTICA Y LA FE

La exégesis patristica era una exégesis guiada por la fe y dirigida a instruir en la fe. Por lo tanto, no cabe esperar que en ella surgieran conflictos particularmente delicados para la fe profesada. Sin embargo, la exégesis crítica ha tenido un desarrollo mucho menos ligado a la fe. De hecho muchos de los que han contribuido a su avance no profesan la fe católica e incluso ninguna creencia cristiana, o son estudiosos que aunque tengan fe desarrollan sus investigaciones al margen de ella, considerando que no debe interferir la aplicación rigurosa de los métodos críticos.

En la práctica, como ya hemos dicho, esto origina a veces la apertura de unas brechas intelectuales en los alumnos de Teología. Se trata del conflicto interior que se plantea a quien las clases de Exégesis —donde se emplea el método histórico-crítico, como algo asumido, con naturalidad, sin reticencia alguna— le producen una conmoción en sus convicciones más arraigadas, para la que no encuentran respuesta en las clases de otras materias del *curriculum* académico. El tema, aunque pueda pensarse ingenuamente que es poco relevante, ya que los profesores tienden a considerarlo académicamente resuelto, preocupa a los responsables de la formación sacerdotal en la Iglesia. Buena muestra de ello es que, no hace mucho, en 1997, la revista «Seminarium» dedicó uno de sus números a este tema de modo casi monográfico<sup>19</sup>.

De suyo, el método histórico-crítico requiere poner en duda, para verificar si son ciertos o no, muchos presupuestos de tipo histórico o cultural que pueden ir entrelazados con las creencias religiosas.

18. Véase, por ejemplo, la propuesta de J.M. SÁNCHEZ CARO, *Teología sistemática y hermenéutica bíblica*, «Revista Española de Teología» 49 (1989) 185-208, especialmente 200-207.

19. Ya desde el primer artículo se plantea la cuestión de la enseñanza de la Sagrada Escritura: L. PACOMIO, *L'insegnamento della Sacra Scrittura nei Seminari oggi e in prospettiva futura*, «Seminarium» 37 (1997) 21-33. Los artículos siguientes, se van ocupando de cuestiones relacionadas con ésta.

Por ejemplo, es lícito preguntarse en busca de una respuesta adecuada si Moisés recibió el Pentateuco completo en el monte Sinaí como lo afirma la tradición rabínica, o si no fue exactamente así; es lícito preguntarse si todas las palabras que los Evangelios ponen en boca de Jesús fueron pronunciadas por Él tal y como están escritas, o si los Evangelistas han puesto en boca de Jesús reelaboraciones de los recuerdos que los testigos de su predicación guardaban en la memoria. Y es posible que en ocasiones, con frecuencia, el análisis crítico llegue a negar el fundamento real de esas convicciones previas o a propugnar la necesidad de introducir en ellas ciertas matizaciones para ajustarlas mejor a la realidad<sup>20</sup>.

En esta delicada cuestión, una de las primeras tareas que es necesario afrontar en orden a tomar hoy decisiones operativas consiste en dilucidar hasta qué punto sea prudente enseñar a leer la Sagrada Escritura desde unas perspectivas que pueden ocasionar una inquietud interior de ese calibre.

Quien tenga una fe que no esté bien formada puede considerar que la exégesis crítica puede arruinar la fe, por lo que optaría por mantenerse al margen de ella y rechazar sus conclusiones para quedarse con una mera lectura literalista. Pero tal opción lo dejaría a las puertas de un peligro aún más grave para la fe católica como es la adhesión a una lectura fundamentalista<sup>21</sup>.

Es verdad que para un teólogo católico es irrenunciable defender la fe. Pero es importante evitar confundir la fe con esos presupuestos antes aludidos, que con frecuencia acompañan su transmisión. Todo progreso científico requiere distinguir entre verdades ciertas y conje-

20. Cfr. A. VANHOYE, *L'esegesi biblica e la fede*, «Seminarium» 37 (1997) 48-55.

21. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*: «La lectura fundamentalista parte del principio de que, siendo la Biblia Palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Por "interpretación literal" entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y de su desarrollo. Se opone, pues, al empleo del método histórico-crítico, así como de todo otro método científico para la interpretación de la Escritura. (...) El acercamiento fundamentalista es peligroso, porque seduce a las personas que buscan respuestas bíblicas a sus problemas vitales. Puede engañarlas, ofreciéndoles interpretaciones piadosas pero ilusorias, en lugar de decirles que la Biblia no contiene necesariamente una respuesta inmediata a cada uno de sus problemas. El fundamentalismo invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento. Ofrece una certeza falsa, porque confunde inconscientemente las limitaciones humanas del mensaje bíblico con su sustancia divina» (I, F), (PPC, Madrid 1994), 69-70.

turas tradicionales, con cierto fundamento en la realidad, pero cuya fiabilidad es necesario verificar para rechazarlas o para establecerlas como certezas bien fundadas.

En lo relativo al conocimiento que tenemos por la fe, ese proceso de delimitación es mucho más delicado que en el ámbito del conocimiento natural. Pero es necesario que, al menos aquellas personas que están acostumbradas a realizar ese proceso en el ámbito de la ciencia y de la cultura, lo afronten también en el de la religión. Sólo así su fe tendrá la madurez necesaria para reivindicar su verdad y vitalidad ante las legítimas exigencias del ambiente cultural en el que viven inmersas. El propio San Pablo habla en la Primera Carta a los Corintios de esa diferencia entre un estado «infantil» y una «mayoría de edad» en la fe: «Por mi parte, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo; os di a beber leche, no alimento sólido, pues todavía no podíais soportarlo; ni siquiera ahora podéis, pues sois todavía carnales»<sup>22</sup>.

Y en la Carta a los Hebreos, precisamente en un contexto exegético, cuando se está hablando a los que, procedentes del judaísmo, les costaba liberarse de algunas de sus creencias más arraigadas para entender la verdad de la fe en toda su plenitud, se insiste: «Acerca de esto tenemos muchas cosas que decir, aunque de difícil explicación, puesto que os habéis vuelto torpes de oído. En efecto, vosotros, que por los años deberíais ser maestros, necesitáis que se os enseñen de nuevo algunos de los primeros rudimentos de la palabra de Dios, y habéis llegado a tener necesidad de leche y no de alimento sólido. Pues todo el que se alimenta de leche no conoce bien la doctrina de la justicia, porque es como un niño. En cambio, el alimento sólido es propio de los perfectos, de los que poseen sus facultades bien desarrolladas para discernir el bien y el mal»<sup>23</sup>.

La fe en la verdad de las Escrituras Inspiradas, si no está bien formada, puede deslizarse con facilidad, ya lo hemos dicho, hacia una interpretación «literalista» de la Biblia. Tal vez por eso, la propia Escritura enseña a no dar un valor absoluto a todas sus afirmaciones, sino a tomar en consideración algunos otros datos de carácter histórico para ajustar qué es lo que corresponde verdaderamente al contenido de la fe. El Santo Padre, Juan Pablo II, quiso aludir a esta delicada

22. 1 Co 3, 1-3.

23. Hb 5, 11-14.

da cuestión en el discurso dirigido a la Pontificia Comisión Bíblica, con motivo de la presentación del Documento acerca de la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*. He aquí sus palabras: «Una idea falsa de Dios y de la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria (a la necesidad de comprender el sentido de los textos bíblicos en su contexto cultural e histórico). Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. No conviene, según ellos, estudiar estos condicionamientos para hacer distinciones que relativizarían el alcance de las palabras. Pero eso equivale a engañarse y rechazar en realidad, los misterios de la inspiración escriturística y de la Encarnación, ateniéndose a una noción falsa del Ser absoluto. El Dios de la Biblia no es un ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, anula todas las diferencias y todos los matices. (...) Lejos de anular las diferencias, Dios las respeta y valora. Cuando se expresa en lenguaje humano, no da a cada expresión un valor uniforme, sino que emplea todos los matices posibles con una gran flexibilidad, aceptando también sus limitaciones. Esto hace que la tarea de los exegetas sea tan compleja, necesaria y apasionante»<sup>24</sup>.

En efecto, ante las importantes cuestiones que gravitan sobre la formación en la fe y la reflexión teológica, tal como se realizan en la Iglesia Católica, el Santo Padre encargó a la Pontificia Comisión Bíblica que preparase un documento donde ofreciera unas pistas de reflexión metodológica para un mejor discernimiento de los métodos y acercamientos a la Sagrada Escritura desarrollados en el último siglo y ampliamente utilizados en la interpretación de la Biblia. Tras varios años de estudio, ese documento al que se tituló *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* fue publicado en 1993<sup>25</sup>.

24. JUAN PABLO II, *Discurso* 23.IV.93, n. 8.

25. El documento tuvo una acogida cordial por una gran parte de los profesionales de la exégesis bíblica. A raíz de su publicación aparecieron numerosos estudios y comentarios sobre esa cuestión. Entre ellos, podrían destacarse A. VANHOYE, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Riflessione circa un documento della Commissione Biblica*, «La Civiltà Cattolica» (III, 1994) 3-15; G. SEGALLA, *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, «Studia Patavina» 41 (1994) 307-430; M.A. TABET, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Un documento della Pontificia Commissione Biblica*, «Annales Theologici» 8 (1994) 23-68; J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church». Text and Commentary* (PIB, Roma 1994).

*Necesidad de una metodología adecuada al carácter histórico de la Revelación*

Una de las premisas básicas sobre el modo de entender la Sagrada Escritura en la Iglesia consiste en contemplarla dentro del marco más amplio de la Revelación divina<sup>26</sup>. Precisamente, el carácter histórico de la Revelación exige indagar sobre los hechos reales acaecidos en la historia con los que se ha ido manifestando Dios mismo y ha ido dando a conocer sus designios salvíficos. En esa búsqueda no se puede renunciar a seguir las huellas que ese proceso haya dejado en la historia humana, y la metodología histórico-crítica es el procedimiento más razonable para hacerlo.

Por eso, en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* se explica que el método histórico-crítico no es un estorbo para la fe, sino una ayuda imprescindible para quitar una rigidez que podría terminar resquebrajando la fe. «Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto “Palabra de Dios en lenguaje humano”, ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método»<sup>27</sup>.

Desde esta perspectiva, es posible ofrecer una respuesta a la cuestión planteada acerca de si es prudente utilizar unas perspectivas histórico-críticas en la enseñanza de la Sagrada Escritura. De todo lo expuesto parece claro que, de ordinario, la decisión de abrir un panorama de investigación sin recelos ante los datos adquiridos racionalmente acerca de la historia, literatura y demás manifestaciones culturales del antiguo Oriente Medio, en el espacio y el tiempo en que se enmarcan los textos de la Sagrada Escritura, no sólo es prudente, sino que es una tarea imprescindible, si los alumnos son hombres y mujeres con una preparación profesional universitaria que han de vivir su fe cristiana en medio del mundo contemporáneo. Aunque, por supuesto, será necesario un prudente acompañamiento personalizado por parte del profesor para que esa eventual recomposición de convicciones hasta entonces arraigadas y que comienzan a tambalearse

26. Así lo hace el Concilio Vaticano II al ocuparse de la Sagrada Escritura en la Const. Dogm. *Dei Verbum* que trata sobre la Revelación divina.

27. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (PPC, Madrid, 1994) I, A, 33.

no conduzca a un derrumbamiento interior sino a una consolidación de los cimientos de la fe. Tal vez lo imprudente sería dejar a esas personas en una ignorancia fideísta, desprotegidos ante unos embates cargados de veleidad laicista que no dejarán de acecharlos en el diálogo cultural con sus compañeros y amigos, e incluso en el desarrollo de su actividad profesional.

A la vez, esa prudencia pide que no se pierda de vista el hecho de que no siempre ha sido correcto el uso que se ha realizado del método histórico-crítico. Para que pueda ser realmente eficaz, dicho método siempre ha de utilizarse con total apertura a la verdad, sin «precomprensiones» que lo esterilicen, como podrían ser los presupuestos derivados de una actitud intelectual meramente empírica, que cierra la posibilidad de lo sobrenatural, y que se traducen en una desmitologización a ultranza, o el racionalismo radical que arrastra prejuicios antidogmáticos<sup>28</sup>.

Este método manifestará toda su eficacia cuando el exegeta realice su labor científica con la plenitud de apertura a la verdad que le proporciona la fe<sup>29</sup>, sin complejos de ningún tipo. Esto no tiene por qué ir en absoluto contra el carácter científico de su interpretación, ya que como ha puesto de manifiesto la hermenéutica contemporánea, resulta imposible prescindir de toda precomprensión en el acceso a la interpretación de cualquier texto<sup>30</sup>.

28. Cfr. J. RATZINGER, *Biblical Interpretation on Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, «This World» 22 (1988) 3-19.

29. Cfr. S. AUSÍN, *Incidencia de la fe en la exégesis católica*, en M.A. TABET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999), 261-275.

30. «Constatando la distancia cultural entre el mundo del primer siglo y el del siglo XX, y preocupado por lograr que la realidad de la cual trata la Escritura hable al hombre contemporáneo, Bultmann ha insistido sobre la precomprensión necesaria a toda comprensión, y ha elaborado la teoría de la interpretación existencial de los escritos del Nuevo Testamento. Apoyándose sobre el pensamiento de Heidegger, afirma que la exégesis de un texto bíblico no es posible sin presupuestos que dirigen la comprensión. La precomprensión ("Vorverständnis") se funda sobre una relación vital ("Lebensverhältnis") del intérprete a la cosa de la cual habla el texto. Para evitar el subjetivismo, es necesario profundizar y enriquecer la precomprensión, más aún, modificarla y corregirla por medio de aquello que dice el texto. Interrogándose sobre las cuestiones, a partir de las cuales los textos de la Escritura podrían ser comprendidos por el hombre de hoy, Bultmann pretende encontrar la respuesta en las formulaciones de la analítica existencial de Heidegger. Los existenciales heideggerianos tendrían un cierto alcance universal y ofrecerían las estructuras y los conceptos más apropiados para la comprensión de la existencia humana revelada en el mensaje del Nuevo Testamento» (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* [PPC, Madrid, 1994] II, A, 1, 71-72).

Precisamente, la precomprensión que proporciona la fe es la que mejor se adapta al objeto propio que ha de ser interpretado: la Biblia, que se lee como Sagrada Escritura. Pero esta cuestión es de tal importancia que requiere que nos detengamos en ella.

*La precomprensión de fe en el acceso a la interpretación de la Biblia*

El Cardenal Josef Ratzinger, al enumerar los logros de una exégesis histórico-crítica, que realizada con seriedad y sin prejuicios ha aprendido a autolimitarse, hace notar que «se ha tomado conciencia de que la Palabra bíblica, en el momento de su fijación escrita, ya ha recorrido un proceso más o menos largo de configuración oral, y que, al ponerse por escrito, no ha quedado solidificada, sino que ha entrado en nuevos procesos de interpretación, que han desarrollado ulteriormente sus potencialidades ocultas. (...) Esto significa también que la Escritura no es un meteorito caído del cielo, que como tal se contrapondría a toda palabra humana con la rigurosa alteridad de un mineral celeste no procedente de la tierra»<sup>31</sup>.

Por eso, la Escritura es portadora del pensamiento de Dios, pero «viene mediada por una historia humana. Encierra el pensar y el vivir de una comunidad histórica, a la que llamamos Pueblo de Dios precisamente porque ha sido reunida y mantenida en la unidad por la irrupción de la Palabra divina. Y existe entre ambas un mutuo intercambio. Esta comunidad es la condición esencial del origen y del crecimiento de la Palabra bíblica; y, a la inversa, esta Palabra confiere a la comunidad su identidad y su continuidad. Y así, el análisis de la estructura de la Palabra bíblica ha puesto de manifiesto una compenetración entre Iglesia y Biblia, entre Pueblo de Dios y Palabra de Dios, que teóricamente conocíamos de algún modo desde siempre, pero que nunca se nos había hecho tan patente»<sup>32</sup>. En consecuencia, «la Palabra, a causa de su propia dinámica, trasciende lo escrito. Precisamente lo más profundo de la Palabra se hace perceptible sólo al superar el nivel de lo meramente escrito. (...) Las aventuradas propuestas de algunos exégetas modernos, que han llegado hasta el extremo de ofrecer la interpretación materialista de la Biblia, han

31. J. RATZINGER, *Discurso de investidura como Doctor «honoris causa» en la Universidad de Navarra*, «Scripta Theologica» 30 (1998) 390.

32. *Ibid.*, 390.

puesto de manifiesto que la Palabra queda indefensa cuando es reducida simplemente a un libro, y se encuentra entonces expuesta a ser manipulada por intenciones y opiniones preconcebidas»<sup>33</sup>.

De ahí se siguen algunas consecuencias fundamentales tanto para el quehacer exegético como para el teológico: «La Escritura, la Palabra que nos ha sido dada como presupuesto, la que está en el centro de los esfuerzos de la Teología, no está aislada, por su misma naturaleza, ni es solamente un libro. Su sujeto humano, el Pueblo de Dios, está vivo y se mantiene idéntico consigo mismo a través de los tiempos. El espacio vital que ha creado y que la sostiene es una interpretación que le es propia e inseparable. Sin su sujeto vivo e imperecedero que es la Iglesia, le faltaría a la Escritura la contemporaneidad con nosotros. Ya no estaría en condiciones —como es su razón de ser— de unir sincronía y diacronía, historia y presente, sino que caería en lo irrecuperablemente perdido en el pasado. Quedaría reducida a simple literatura que es interpretada, como se puede interpretar cualquier obra literaria. Y de ese modo, también la Teología quedaría convertida, de una parte en pura historia de la literatura y en historia de tiempos pasados y, por otro lado, en filosofía de la religión y en ciencia de la religión en general»<sup>34</sup>.

El progreso en la clarificación teológica de las relaciones entre la Palabra en la Escritura y en la Iglesia lleva consigo, inevitablemente, unas consecuencias prácticas. Puesto que en la Biblia la palabra de Dios viene mediada por la historia humana, cuando el exegeta accede a la Sagrada Escritura —y cuando el profesor enseña esta disciplina a sus alumnos en los estudios teológicos— no puede prescindir de la metodología crítica necesaria para dilucidar el sentido del texto. A la vez, puesto que la religión cristiana no es una «religión del libro»<sup>35</sup>, de la palabra escrita y muerta, sino de la Palabra de Dios viva que vitaliza la Iglesia, cuando el intérprete católico dirige su atención a la Biblia tampoco puede prescindir de la precomprensión que le proporciona su fe vivida en la Iglesia, sin la cual no podrá discernir su significado, es decir, el mensaje que transmite hoy y ahora la Palabra de Dios que resuena en la Escritura.

Una precisión. Cuando en el párrafo anterior hemos utilizado dos palabras distintas «exegeta» e «intérprete» no lo hemos hecho por

33. *Ibid.*, 391.

34. *Ibid.*, 391.

35. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 108.



dar variedad al estilo literario. Empleamos «exégesis» e «interpretación» como dos conceptos relacionados, pero no equivalentes, que inciden en el proceso hermenéutico. Somos conscientes de que se trata de una terminología cuyos contenidos han ido cambiando en los últimos años. Por eso, sin entrar en cuestiones técnicas, explicaremos brevemente en qué sentido los utilizamos, ya que esta cuestión no es ajena al tema del que venimos hablando. Por «exégesis» entendemos aquí las operaciones técnicas, de acuerdo con una metodología precisa, que requieren siempre el uso del método histórico-crítico, eventualmente completado con otros, encaminadas a establecer qué dice un texto<sup>36</sup>. Ahí termina su función: en el establecimiento del sentido literal, aquél que expresa el autor al redactar el texto. En cambio, cuando hablamos de «interpretación» estamos presuponiendo las tareas de la exégesis como un punto de partida para llegar más lejos. Su objetivo consiste en sacar a la luz la significación del texto, esto es, el mensaje con el que el texto —en armonía con su sentido literal— interpela al lector hoy y ahora.

El intérprete de la Sagrada Escritura comienza por hacer «exégesis», y busca llegar a sus conclusiones apoyado en argumentos constatables, que cualquiera —aunque no posea la fe de la Iglesia— debería poder aceptar, ya que estarán basados en datos comprobables de tipo filológico, literario, arqueológico o histórico. En cambio, ha de ser consciente de que al «interpretar» la Biblia su precomprensión influirá necesariamente en su trabajo, incluso desde sus primeras etapas. Por ejemplo: la mera elección de un canon de la Escritura, esto es, de una selección de libros con características literarias análogas que acoge a unos y rechaza a otros, no obedece a razones intratextuales sino externas al texto interpretado, ya sean de carácter histórico, cultural o religioso. El intérprete católico ha de ser, pues, consciente de que en su tarea está trabajando con unas categorías que le vienen dadas por ese sujeto permanentemente vivo que es la Iglesia<sup>37</sup>. Por eso, cuando interpreta los textos en busca de su significación contemporánea debe esforzarse por expresar la mente de la Iglesia, que

36. De hecho, en las últimas décadas, la exégesis bíblica se ha venido configurando también en el ámbito católico como la dimensión crítica del acceso a la Biblia. Cfr. A.Mª ARTOLA, J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios* (Verbo Divino, Estella 1990), 16.

37. En ese contexto se entiende la conocida afirmación de que «fuera de la Iglesia no son entendidas las Sagradas Escrituras» (J.A. MÖHLER, *La unidad de la Iglesia* [Eunate, Pamplona 1996], 8, 3; 117).

continuamente se enriquece descubriendo las virtualidades que tiene su fe para sacar, de modo coherente con lo que es y conoce, gracias a la Palabra de Dios, nuevas luces para cada nueva situación histórica en la vida de los hombres.

Sobre la conciencia de ese intérprete profesional, lo mismo que sobre el profesor en un centro teológico, grava siempre el hecho de que su tarea tiene una dimensión pública al servicio de la edificación de la Iglesia. Es un carisma que ha recibido como don y tarea, que reclama una acogida cordial y responsable. Por eso, puesto que corresponde a la Iglesia el discernimiento de los carismas, su juicio y el contraste de su autenticidad, reconoce y agradece las orientaciones del Magisterio como algo inherente a su propia labor.

Su trabajo constituye un continuo desafío a situarse donde le corresponde, de modo que su labor alcance plenamente sus objetivos, con la certeza de que tiene unos rasgos propios irrenunciables. El intérprete de cualquier obra literaria, ya sea la *Ilíada*, la epopeya de Guilgamesh, o cualquier obra de Séneca o Maimónides, a la vez que juzga los textos sobre los que trabaja procura aprender de ellos. Si los estudia con empeño es porque espera conocer algo más gracias a la sabiduría que encierran. Pondera lo que lee, busca lo que el texto dice y establece un diálogo con él. En ocasiones, hay gozosa aceptación de una idea luminosa que se descubre, y en otras, claro desacuerdo con el autor sobre el que se trabaja. El intérprete católico de la Biblia realiza también todas las operaciones críticas adecuadas para buscar lo que en ella se le dice, pero desde la certeza recibida por la fe, y que forma parte de su precomprensión, de que en ese diálogo con el texto Dios le está hablando a través de lo que lee. La palabra de Dios reclama ser escuchada y aguarda una respuesta personal<sup>38</sup>. Ningún estudio de la Biblia que llegue hasta el fondo de lo que requiere una interpretación en el seno de la Iglesia puede dejar indiferente.

#### IMPLICACIONES PARA LA DOCENCIA EN TEOLOGÍA

El lúcido análisis de Josef Ratzinger sobre la Palabra de Dios en la Escritura y en la Iglesia que hemos citado antes con cierta ex-

38. Cfr. R. MACKENZIE, *La autocomprensión del exegeta*, «Concilium» 70 (1971) 452.

tensión pone de manifiesto hasta qué punto la exégesis puede servir como estímulo para la reflexión teológica. Por este camino se puede ir encauzando la primera cuestión planteada en este ensayo, la del distanciamiento entre exégesis y teología. Ese análisis ha podido ser trazado en el ámbito de la Teología Dogmática gracias a que las investigaciones realizadas sobre la Biblia desde el punto de vista crítico han suscitado una conciencia más viva y más precisa del carácter histórico de la Revelación. La exégesis «muestra que el proceso de inspiración es histórico, no solamente porque ha ocurrido en el curso de la historia de Israel y de la Iglesia primitiva, sino también porque se ha realizado por la mediación de personas humanas marcadas cada una por su época y que, bajo la guía del Espíritu, han jugado un papel activo en la vida del pueblo de Dios»<sup>39</sup>.

Si en las primeras décadas del siglo veinte, al observar el abismo que separaba exégesis y teología, la tendencia de los exegetas críticos era buscar la «historia» al margen de la fe y la de los dogmáticos encerrarse en la «teología» desentendiéndose de buscar la realidad histórica, ahora es posible percibir la importancia que tiene la historia, el proceso real en el que ha tenido lugar la Revelación<sup>40</sup>, para la fe.

El hecho de que la manifestación de Dios se realice en la historia establece un núcleo fuerte de contenido en el que concurren todas las disciplinas teológicas, y en el que el diálogo entre ellas puede ser muy fecundo. La Exégesis bíblica y la Historia de la Iglesia, desde la metodología específica que les es propia, se acercan a unas realidades en las que pueden trazar unos límites ciertos y comprobables (el Israel, Jesús o la Iglesia «de la historia» de que hablábamos) pero que de suyo son mucho más ricas de lo que puede establecerse desde una metodología de crítica racional. Esas realidades (el Israel, Jesús o la Iglesia «históricos», podríamos decir) sólo es posible sondearlas en toda su profundidad a la luz de la fe y la Tradición de la Iglesia.

El carácter histórico de la Revelación, con el desarrollo progresivo que pone de relieve al análisis histórico-crítico de los textos bíblicos, es particularmente importante reconocerlo en cuestiones relativas a la moral. «La Biblia refleja una evolución moral considerable, que encuentra su perfeccionamiento en el Nuevo Testamento. No basta,

39. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (PPC, Madrid 1994), 105.

40. Cfr. J.M. SEVRIN, *L'exégèse critique comme discipline théologique*, «Revue Théologique de Louvain» 21 (1990) 146-162.

pues, que una cierta posición en materia de moral esté testimoniada en el Antiguo Testamento (por ejemplo, la práctica de la esclavitud o del divorcio, o la de exterminación en caso de guerra), para que esta posición continúe siendo válida. Se debe efectuar un discernimiento, que tenga en cuenta el necesario progreso de la conciencia moral. Los escritos del Antiguo Testamento contienen elementos “imperfectos y caducos”<sup>41</sup> que la pedagogía divina no podía eliminar desde el comienzo»<sup>42</sup>.

El marco diseñado por las palabras de Ratzinger antes citadas sintetiza muy adecuadamente los principales elementos que el exegeta necesita para acceder a su trabajo crítico en el marco de una «pre-comprensión» de fe que oriente su investigación sobre esa Palabra que recibe de la Iglesia y vive en ella<sup>43</sup>.

La tarea de la exégesis bíblica y de la dogmática, como muestra ese ejemplo, se enriquecen mutuamente cuando se prestan la debida atención. Unos y otros pueden colaborar en distinguir sin separar las dimensiones características de las verdades doctrinales y sus expresiones lingüísticas, superando de modo satisfactorio la tensión permanente que hay entre unas y otras. «La Palabra de Dios se expresa en la obra de autores humanos. (...) Todo en la Biblia viene a la vez de Dios y del autor inspirado. No se sigue de ello, sin embargo, que Dios haya dado un valor absoluto al condicionamiento histórico de su mensaje. Este es susceptible de ser interpretado y actualizado, es decir, de ser separado, al menos parcialmente, de su condicionamiento histórico pasado para ser trasplantado al condicionamiento histórico presente. El exegeta establece las bases de esta operación, que el teólogo continúa, tomando en consideración los otros *loci theologici* que contribuyen al desarrollo del dogma»<sup>44</sup>.

Además, no se puede perder de vista que tanto el estudio de la Teología dogmática como el de una sana exégesis bíblica conducen a un encuentro personal con la Palabra de Dios, que se hace realidad cuando se accede al estudio con una actitud orante<sup>45</sup>, abierta a la es-

41. CONC. VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 15.

42. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (PPC, Madrid 1994), 107.

43. Cfr. A.Mª ARTOLA, *La inspiración bíblica en el documento sobre «La Interpretación de la Biblia en la Iglesia»*, «Scripta Theologica» 27 (1995) 179-185.

44. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (PPC, Madrid 1994), 106.

45. Cfr. G. ODASSO, *La formazione biblica in relazione al ministero presbiterale*, «Seminarium» 37 (1997) 56-79.

cucha de lo que Dios dice hoy y ahora. De este modo la formación bíblica y teológica no se limita sólo al dominio de unas técnicas, sino que busca acrecentar la comunión con la Trinidad y reavivar la comunión con la Iglesia, con una energía que haga fecundo el testimonio de Cristo Resucitado proclamado por el tenor de vida.

Desde esas premisas también se puede resolver adecuadamente la cuestión acerca de la oportunidad del uso de la metodología histórico-crítica en la clases de Escritura, habida cuenta de los inconvenientes que se han derivado ocasionalmente en la práctica. De una parte, el carácter histórico de la Revelación divina exige afrontar sin recelos, y con los instrumentos adecuados —el método histórico-crítico—, un acercamiento a la realidad de esos hechos. La prudencia no se ejercita escamoteando el esfuerzo de estudiar a fondo las cuestiones, sino afrontándolas con rigor desde la perspectiva más abierta y abarcante que cabe, la que ofrece la fe. A la vez, en el ámbito de la formación teológica será necesario adquirir los hábitos intelectuales oportunos, gracias a un acompañamiento adecuado, para percibir los resultados del estudio y la investigación no como meras curiosidades de hechos acaecidos en el pasado, sino como piezas que encajan en el proceso de la Revelación sobrenatural y ayudan a seguir de cerca las huellas de su desarrollo progresivo que dan a conocer la lógica de Dios y sus designios para el hombre de ayer, de hoy y de siempre.